بسم الله الرحمن الرحيم

العدل والتوحيد

كتبه

سعيد فودة

مقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد أفضل الأنبياء والمرسلين، وبعد فإن النبي عليه الصلاة والسلام قد أخبر باختلاف الأمة الإسلامية، واختلافها حاصل، بل هو جزء من كون البشر مكلفين، فالاختلاف طبيعي وواقع في ضمن محيط القدرة الإنسانية، ولذلك كان الإنسان مسئولا عن موقفه الخلافي الذي يتبناه ويميل إليه.

ولما كنا مأمورين بمعرفة أحوال الأمة الإسلامية وما آل إليه أمرها في مختلف الأمور عمليا وعلميا، وذلك لنتمكن من توجيه الخطاب الملائم لأطرافها وأعضائها، فلا نكون كمن يخاطب خيالا لا وجود له، فقد وجب علينا البحث في الواقع الموجود خارجا، لنتمكن من امتلاك فكرة حقيقية عن أفكار كل فرقة من الفرق، لكي لا ننسب إليها ما لا تقول به، فيكون خطابنا لها مؤثرا، فإنه لو لم يكن مطابقا لواقعها بل كان مفتريا عليها أو موجودا فقط في وهمنا، فإن أتباع تلك الفرق لن يتأثروا بأي أمر مما نقوله، ولن يزحزحهم عن موقفهم الذي ارتكنوا إليه أي جهد نبذله.

ومن هذا الباب، فقد أحببنا أن نكتب بحثا في "العدل والتوحيد" نبين فيه مفهومهما، وما هي الفرق التي قالت بهما، وهل يوجد خلاف بينهم فيما قالوه في ذلك الأمر، وما هو أثر هذا الأصل في بناء أصولهم وفروعهم، وغير ذلك مما يتعلق بهذا المبحث من جهات.

وسوف نتبع في ذلك الاختصار والمباشرة والوضوح ما استطعنا إلى ذلك سبيلا، ولن نزعم الإحاطة في هذا البحث، فلذلك محل آخر.

وندعو الله تعالى أن يوفقنا فيما نحن عازمون عليه.

والحمد لله رب العالمين.

سعيد فودة

تعريفات قبل الشروع

العدل: المراد به أن أفعاله كلها حسنة وأنه لا يفعل القبيح، ولا يخل بما هو واجب عليه.

التوحيد في عبارة العلماء: اعتقاد وحدانيته تعالى.

والتوحيد هو: هو العلم بما يتوحد الله عز وجل به من الصفات التي يختص بها أو بأحكامها، نحو أنه قديم وما عداه محدث، وواحد لا ثاني له، وما سواه بخلافه، وعالم لا يجوز أن يجهل وما سواه كذلك.

القبيح: هو المنافر للطبع، أو ما يدعو الفاعل إلى تركه، أو المشتمل على الفساد والنقص. ويقابله الجمال والحُسن.

الغرض: ما لأجله فُعِل الفعل، ويسمى علة غائية أيضا، وهو الأمر الباعث للفاعل على الفعل

اللطف: ما يدعو إلى فعل الطاعة على وجع يقع اختيارها عنده، أو يكون أولى أن يقع عنده.

العوض: هو النفع المستحق الخالي من التعظيم والإجلال.

الإرادة: الإرادة عند الأشاعرة: عبارة عن صفة معنى قديمة قائمة بالذات بها يتم تخصي الممكن ببعض ما يجوز عليه.

وعند المعتزلة: هي عبارة عن فعل حادث يوجده الله تعالى لا في محل كما سنرى.

وعند المجسمة: هي عبارة عن فعل حادث يوجده الله تعالى في ذاته.

تمهيد

تعريف مفهوم العدل والتوحيد

وهذا التمهيد نبحث فيه معنى العدل والتوحيد لغة واصطلاحا. ولذلك فسوف نقسمه إلى مبحثين، كل مبحث ينقسم إلى مطلبين اثنين.

المبحث الأول: معنى العدل لغة واصطلاحا

سنبين هنا معنى العدل لغة واصطلاحا، ولذلك سينقسم المبحث إلى مطلبين.

المطلب الأول: معنى العدل لغة

قال أحمد بن فارس:"عدل: العين والدال واللام أصلان صحيحان، لكنهما متقابلان كالمتضادين، أحدهما يدلُّ على استواء، والآخر يدلُّ على اعوجاج. فالأول العدلُ من الناس: المرضيُّ المستوي الطريقة، يقال: هذا عدْلٌ وهما عدلٌ، ....والعدلُ: الحكم بالاستواء، وعدلت بفلان فلاناً وهو يعادله، والمشرك يعدِلُ بربه، تعالى عن قولهم علوا كبيراً، كأنه يسوي به غيره. ..والعدل نقيض الجور.

فأما الأصل الآخر؛ فيقال في الاعوجاج عدَلَ وانعدل أي انعرج."(1)اهـ

فيمكن أن يقال إن العدل في كل شيء هو وضعه في موضعه المساوي له أو اللائق به أو الواجب له.

قال الراغب الأصفهاني(2): "فالإحسان فوق العدل وذاك أن العدل هو أن يعطي ما عليه ويأخذ ماله والإحسان أن يعطي أكثر مما عليه ويأخذ أقل مما له فالإحسان زائد على العدل فتحرى العدل واجب وتحرى الإحسان ندب وتطوع"اهـ

---

(1) ... "معجم المقاييس في اللغة"، مادة عدل، ص745، طبعة دار الفكر.

(2) ... "المفردات في غريب القرآن" (119/1).

وقال الراغب الأصفهاني(1):"عدل العدالة والمعادلة لفظ يقتضي معنى المساواة، ويستعمل باعتبار المضايفة.

والعدل والعدل يتقاربان، لكن العدل يستعمل فيما يدرك بالبصيرة كالأحكام وعلى ذلك قوله (أو عدل ذلك صياما)، والعدل والعديل فيما يدرك بالحاسة كالموزونات والمعدودات والمكيلات.

فالعدل: هو التقسيط على سواء.

وعلى هذا روي:"بالعدل قامت السموات والأرض"، تنبيها أنه لو كان ركن من الأركان الأربعة في العالم زائدا على الآخر أو ناقصا عنه على مقتضى الحكمة لم يكن العالم منتظما(2).

والعدل ضربان:

مطلق يقتضي العقل حسنه ولا يكون في شيء من الأزمنة منسوخا ولا يوصف بالاعتداء بوجه؛ نحو الإحسان إلى من أحسن إليك وكف الأذية عمن كف أذاه عنك(3).

وعدل يعرف كونه عدلا بالشرع، ويمكن أن يكون منسوخا في بعض الأزمنة كالقصاص وأروش الجنايات وأصل مال المرتد."اهـ

---

(1) ... "المفردات في غريب القرآن" (325/1)، مادة :عدل.

(2) ... هذا المعنى من العدل أصله من التناسب الموجود بين أجزاء الكون، المقتضي لإفضاء المخلوق إلى ما خلق لأجله،وهو دليل العلم، والفعل المبني على العلم هو المقصود بالحكمة عند أهل السنة.

(3) ... من الظاهر أن العلامة الراغب الأصفهاني متأثر في هذا القول بالمعتزلة القائلين بأن من الأفعال ما هو واجب عقلا ولا يمكن أن يصير غير ذلك. وربما يكون مرجع ذلك عنده أن الحسن والقبح عقليان، وهذا خلاف رأي أهل السنة، فليتأمل فيه.

وقد نقل السمين الحلبي هذا القول عن الأصفهاني في كتابه "عمدة الحفاظ"، ولم يعقب عليه، ولنا عليه ملاحظة ذكرناها في الحاشية.

المطلب الثاني: مفهوم العدل اصطلاحا

قال القاضي عبد الجبار(1):"وأما في الاصطلاح فإذا قيل إنه تعالى عدل، فالمراد به أن أفعاله كلها حسنة وأنه لا يفعل القبيح، ولا يخل بما هو واجب عليه."اهـ

قال العلامة التهانوي(2):"العدل عند الشيعة هو تنزيه البارئ تعالى عن فعل القبيح والإخلال بالواجب. قالوا هو يفعل لغرض لاستلزام نفي الغرض العبث، وهو قبيح وهو منزه عنه، ويجب عليه اللطف ويجب عليه عِوَض الآلام الصادرة عنه إذ عدم الوجوب يستلزم القبح على ما بين في كتبهم. "اهـ

قال الدكتور عبد المنعم الحفني(3):"عدل: هو الإنصاف: ضد الجور، وفي الآية (إن الله يأمر بالعدل والإحسان)[النحل:190]، أن العدل هو أن تعطي ما عليك وتأخذ ما لكَ، والإحسان: هو أن تعطي أكثر مما عليك وتأخذ أقل مما لك. فالإحسان زائد على العدل، وتحري العدل واجب وتحري الإحسان ندب وتطوع.

وعند أهل الشرع العدل نعت من العدالة، والرجل العدل هو الرضيُّ المقنع في الشهادة، يقال له ذو عدل، والحكم العدل به إقامة الحدود، ورفع المظالم، والظلم نقيض العدل، والظلم شر ومفسدة ورذيلة، والعدل خير وصلاح. وهو من أسماء الله الحسنى، وهو العادل والعدل، والمقسط والقائم بالقسط، وهو تعالى يحب المقسطين أي أهل العدل، والأخيار المقسطون هم الذين يدلون بالعدل على الحق، وبهم يداوم الحق على الظهور.

---

(1) ... "شرح الأصول الخمسة"، ص132، تحقيق د. عبد الكريم عثمان. ، مكتبة وهبة.

(2) ... "كشاف اصطلاحات الفنون"، مادة (العدل). طبعة مكتبة لبنان ناشرون.

(3) ... "المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة"، مادة (عدل) ، طبعة مكتبة مدبولي.

وكان المعتزلة يلقبون كذلك بأنهم أهل عدل، وعدلية أيضا، لأنهم قالوا إن الباري تعالى حكيم عادل لا يجوز أن يريد من العباد خلاف ما يستطيعون ويقضي عليهم بشيء ثم يجازيهم عليه، فالعبد هو الفاعل للخير والشر، وهو القائم بالإيمان والكفر، وهو الذي ينهض بالطاعة أو بالمعصية، ومن ثم يجازى على فعله أو اعتقاده، والعدل، تنزيه الباري عن فعل القبيح والإخلال بالواجب."اهـ

ويظهر مما نقلناه أن المعتزلة والشيعة يشتركون في إثبات العدل لله تعالى بمعنى أنه لا يخلق أفعال العباد، كما هو عند المعتزلة، وأنه يجب عليه اللطف والعوض، كما نص عليه كلاهما. وسوف نفصل ذلك فيما يأتي إن شاء الله.

المبحث الثاني: معنى التوحيد لغة واصطلاحا

المطلب الأول: معنى التوحيد لغة

قال أبو منصور الأزهري(1):"قال الليث: الوَحدُ: المنفرد...وحَدَ الشيءُ فهو يحِدُ حِدَةً، وكل شيء على حِدَةٍ، بائن من آخرَ، والوَحدةُ: الانفراد. قال–أي الليث–:والتوحيد: الإيمان بالله وحده لا شريك له."اهـ

فالوحدة الانفراد، وعدم الاشتراك مع الغير، ولا يخفى أن التوحيد الذي ذكره الليث هو المعنى الاصطلاحي وإن ذكره في باب المعاني اللغوية، ولكن نستطيع أن نبني على ما ذكره فنقول: إن التوحيد في كل شيء اعتقاد وحدته وانفراده فيما وحِّدَ فيه. فاعتقاد توحيد الله تعالى معناه اعتقاد أنه منفرد في الألوهية، وهكذا.

وقال السمين الحلبي(2):"والواحد بني على انقطاع النظير وعَوَزِ المِثلِ، والوحيد بني على

---

(1) ... انظر "معجم تهذيب اللغة" مرتبا على الأحرف الهجائية، لأبي منصور الأزهري، طبعة دار المعرفة. مادة (و ح د)

(2) ... "عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ"، (289/4)، طبعة دار الكتب العلمية.

الوَحدة والانفراد عن الأصحاب."اهـ، وقال(1):"وإذا وُصِفَ الله تعالى بالواحد فمعناه أنه الذي لا يجري عليه التجزيءُ ولا التكثير، ولصعوبة هذه الوحدة قال تعالى(وإذا ذكر الله وحده اشمأزت قلوب الذين لا يؤمنون بالآخرة)[الزمر: 45].

قال التهانوي(2):"التوحيد لغة جعل الشيء واحدا."اهـ

ومن الواضح أن الجعل شامل للجعل الخارجي الحقيقي، ومعناه تصيير الشيء واحدا، وللجعل الاعتقادي، أي اعتقاد الشيء واحدا. وقد ذكر هذا المعنى الدكتور عبد المنع المنعم الحفني، فقال(3):"في اللغة جعل الشيء واحدا، والعلم بأنه واحد."اهـ

المطلب الثاني: مفهوم التوحيد اصطلاحاً

قال التهانوي(4):"التوحيد في عبارة العلماء اعتقاد وحدانيته تعالى. وعند الصوفية معرفة وحدانيته الثابتة له في الأزل والأبد، وذلك بأن لا يحضر في شهوده غير الواحد جل جلاله."اهـ

وقد ذكر التهانوي أقسام التوحيد وقام الدكتور عبد المنعم الحفني بتلخيصها فقال(5):"ومراتب التوحيد علم وعين وحق، فعلمه ما ظهر بالبرهان، وعينه ما ثبت بالوجدان، وحقه ما اختص بالرحمن.

والتوحيد العلمي: تصديقي إن كان دليله نقلياً، وهو التوحيد العام. وتحقيقي إن كان عقلياً وهو التوحيد الخاصُّ.

---

(1) ... المصدر السابق.

(2) ... "كشاف اصطلاحات الفنون"، مادة (التوحيد).

(3) ... "المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة"، د. عبد المنعم الحفني، مادة (توحيد)، الناشر مكتبة مدبولي.

(4) ... "كشاف اصطلاحات الفنون"، مادة (التوحيد). مصدر سابق.

(5) ... "المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة"، د. عبد المنعم الحفني، مادة (توحيد)، الناشر مكتبة مدبولي.

والتوحيد العيني الوجداني هو أن يجد صاحبه بطريق الذوق والمشاهدة عين التوحيد، وهو على ثلاثة مراتب، الأولى: توحيد الأفعال(1): وهو إفراد(2) فعل الحق عن فعل غيره، بمعنى إثبات الفاعلية لله تعالى مطلقا ونفيها عن غيره، وذلك إذا تجلى الله بأفعاله.

والثانية: توحيد الصفات(3) وهو إقرار صفته عن صفة غيره، بمعنى إثبات الصفة لله تعالى مطلقا ونفيها عن غيره، وذلك إذا تجلى الله بصفاته. والثالثة توحيد الذات(4): وهو إفراد الذات القديمة عن الذوات، بمعنى إثبات الذات لله تعالى مطلقا ونفيها عن غيره، وذلك إذا تجلى الله بذاته، فيرى صاحب هذا التوحيد كل الذوات والصفات والأفعال متلاشية في واحدية ذاته

---

(1) ... توحيد الأفعال عند أهل السنة ليس في نفي الفعل عن غير الله تعالى، إلا إذا استعمل الفعل في معنى الخلق، كما هو مصطلح الإمام الأشعري، ولكن توحيد الأفعال عندهم هو القطع بأن فعل الله تعالى على سبيل الخلق، وأن فعل العباد على سبيل آخر سمَّوه كسباً، فلا يوجد فعل لغير الله تعالى مماثل لفعل الله تعالى في الحقيقة.

(2) ... جاء رسم هذه الكلمة في موسوعة الدكتور الحفني "إقرار" ومن الواضح أنه غلط طباعي، وقد صححتها وتأكدت من صحة ما أثبته بالرجوع إلى "كشاف اصطلاحات الفنون" للعلامة التهانوي فقد وردت فيه "إفراد".

(3) ... توحيد الصفات لله تعالى عند أهل السنة ليس معناه نفي صفات العباد، بل إثبات أن صفات الله تعالى لا يماثلها صفات المخلوقات في حقيقتها، فقدرة الله تعالى لها حقيقة غير حقيقة قدرة العبد، وهكذا، ولاختلاف الحقائق تختلف التعلقات والآثار.

(4) ... لا ينفي أهل السنة مفهوم الذات عن كل ما سوى الله تعالى، فالذات ما لا يحتاج إلى محل ليقوم به عندهم، وهو صادق على الجوهر والأجسام، والملائكة وغيرهم من الأعيان، ولكن يقولون إن توحيد الذات معناه أن حقيقة ذات الله تعالى لا يماثلها شيء من حقيقة أيِّ شيء غيره جلَّ شأنه.

وصفاته وأفعاله(1).

والتوحيد الرحماني هو أن يشهد الحق سبحانه على توحيد نفسه بإظهار الوجود، إذ كل موجود مختص بخاصية لا يشاركه فيها غيره، وإلا لما تعين، وهذه الوحدة دليل على وحدانية موجده، وإظهار الموجودات على صفة الوحدة صورة شهادة الحق أنه واحد لا شريك له."اهـ

---

(1) ... وربما يكون مقصد هذا القائل إثبات وحدة الشهود عند التجلي بالذات، فلا يشهد العبد غير ذات الله تعالى كما لا يشهد غير صفاته عند التجلي بالصفات، ولا يشهد غير أفعال الله تعالى عند التجلي بالأفعال، ووحدة الشهود في هذه المراتب، لا ينافي إثبات موجودات غير الله تعالى، بل ينافي شهودها، فهي مع وجودها في الخارج، وبحسب نفس الأمر، إلا أن العبد لاستغراقه في جلال الله تعالى في تلك المراتب، لا يشهد غيره. وهذا المعنى لا بأس به عند أهل السنة، بخلاف وحدة الوجود التي تنفي وجود غير الله تعالى مطلقا، وتجعل كل ما سواه مجرد تجليات وإضافات قائمة بذاته. والله تعالى أعلم .

الفصل الأول

العدل وما ينبني عليه

علينا أن نعرف أولا ما المراد بالعدل، وذلك يكون على أتمِّ وجه بذكر كلام من أعلامهم الذين يقتدون بهم، لكي يتسنى لنا أن نصور أراءهم على ما يريدون هم.

"روي عن علي بن عامر، قال : قال القاسم بن إبراهيم صلوات الله عليه، من لم يعلم من دين الإسلام خمسة أصول فهو ضال جهول:

أولهنَّ أن الله سبحانه واحد ليس كمثله شيء، وهو خالق كل شيء، يدرك الأبصار ولا تدركه الأبصار، وهو اللطيف الخبير.

والثاني من الأصول: أن الله سبحانه عدل غير جائر، لا يكلف نفسا إلا وسعها، ولا يعذبها إلا بذنبها، لم يمنع أحدا من طاعته، بل أمره بها، ولم يدخل أحدا في معصيته بل نهاه عنها. "(1)اهـ

ثم أكمل ذكر الأصول الخمسة، وقد نقلنا نحن ما يهمنا هنا من العدل والتوحيد موضوع هذا البحث.

وقال القاضي عبد الجبار(2):"فإن قيل ما العدل؟ قيل العلم بتنزيهه تعالى من أمور ثلاثة أحدها: القبائح أجمع.

وثانيها: تنزيهه عن أن لا يفعل ما يجب من ثواب غيره.

وثالثها: تنزيهه عن التعبد بالقبيح وخلاف المصلحة، وإثبات جميع أفعاله حكمة وعدلا وصواباً."اهـ

---

(1) ... "مجموعة رسائل العدل والتوحيد" (1/ 168)، أخرجها د. محمد عمارة.، طبعة دار الشروق.

(2) ... رسالة "الأصول الخمسة" (198/1) في ضمن "رسائل العدل والتوحيد" إخراج د. محمد عمارة.

وقال يحيى بن الحسين في أثناء بيان ما يجب على العبد أن يعلمه(1):"ثم يعلم أنه عز وجل عدل في جميع أفعاله، ناظر لخلقه، رحيم لا يكلفهم ما لا يطيقون ولا يسألهم ما لا يجدون {إِنَّ اللّهَ لاَ يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ وَإِن تَكُ حَسَنَةً يُضَاعِفْهَا وَيُؤْتِ مِن لَّدُنْهُ أَجْراً عَظِيماً}النساء40، وأنه لم يخلق الكفر ولا الجور والظلم،ولا يأمر بها، ولا يرضى لعباده الكفر ولا يظلم العباد، ولا يأمر بالفحشاء، وذلك أنه من فعل شيئا من ذلك أو أراده أو رضي به فليس بحكيم ولا رحيم، وأن الله لرءوف رحيم، جواد كريم، متفضل، وأنه لم يحل بينهم وبين الإيمان، بل أمرهم بالطاعة ونهاهم عن المعصية، وأبان لهم طريق الطاعة والمعصية، وهداهم النجدين، ومكنهم من العملين.....والله عز وجلّ بريء من أفعال العباد...وقال عز وجل في فعله هو (الله خالق كل شيء)، يقول: هو خالق كل شيء يكون، ولم يقل أنه خلق فعلهم، بل قال (وتخلقون إفكاً)، يقول: تصنعون وتقولون إفكا..."اهـ

ويمكننا مما مضى أن نذكر بعض المسائل التي تندرج تحت أصل العدل:

أولا: العباد خالقون لأفعالهم.

ثانيا: الله تعالى لا يفعل القبح.

ثالثا: الله تعالى يفعل لغرض.

رابعا: الله تعالى يجب عليه اللطف.

خامسا: الله تعالى يجب عليه عوض الآلام.

---

(1) ... في "كتاب فيه معرفة الله من العدل والتوحيد وتصديق الوعد والوعيد وإثبات النبوة والإمامة في النبي وآله"، في ضمن "رسائل العدل والتوحيد" (67/2)، أخرج الرسائل . محمد عمارة. طبعة دار الشروق.

وسوف نحاول شرح هذه المسائل بإيجاز مفردين لكل واحدة منها مبحثاً.

المبحث الأول: العباد خالقون لأفعالهم

هذه المسألة مما اتفق عليه أكابر الاعتزال ومن قال بقولهم كالزيدية والإمامية، وقالوا إن العبد إن لم يكن خالقا لفعله فإنه يكون مجبورا عليه، وإن كان كذلك فلا يحسن تكليفه، فهم إذن اعتقدوا التلازم بين كون العبد خالقا وبين صحة تكليفه، ولذلك قالوا إن الله لو لم يجعل العبد خالقا لفعله وكلفه، لكان ظالما له.

وقد قالوا بهذا القول لأنهم اعتقدوا أن العبد إن لم يكن خالقا لفعله فإن تكليفه يكون ظلما له، ونحن نعلم أن الله تعالى قد كلف العباد، إذن يجب أن يكونوا خالقين لأفعالهم. ولذلك بحثوا هذه المسألة في باب العدل. وأساس الرد عليهم يكون ببيان عدم التلازم بين صحة التكليف وبين كون المكلَّفِ خالقا لفعله، بل يمكن أن يكون مكلفا ويكون فاعلا غير خالق كخلق الله تعالى، ولذلك قال أهل السنة الأشاعرة والماتريدية بالكسب، وقالوا إنا علمنا أن الله تعالى هو الخالق لا غيره، وعلمنا أن العبد مكلف، وعلمنا أن التكليف لا بد أن ينبني على الاختيار، فقلنا إن العبد لا بد أن يكون مختارا في فعله المكلف به، وينسب إليه من هذه الجهة، ولا يشترط فيه أن يكون خالقا لفعله لكي يصح تكليفه(1)

(1) ... وقد نقل الإمام عبد القاهر البغدادي عن الكعبي المعتزلي قوله أن المعتزلة "أجمعوا على أن الله تعالى خالق الأجسام والأعراض"، فناقشه قائلا:"وفي هذا الفصل من كلام الكعبي غلط منه على أصحابه من وجوه....ومنها حكايته عن جميع المعتزلة قولها بأن الله عز وجل خالق الأجسام والأعراض، وقد علم أن الأصمَّ من المعتزلة ينفي الأعراض كلها، وأن المعروف منهم بمعتمر يزعم أن الله تعالى لم يخلق شيئا من الأعراض، وأن ثمامة يزعم أن الأعراض المتولدة لا فاعل لها، فكيف يصح دعواه إجماع المعتزلة على أن الله سبحانه خالق الأجسام والأعراض، وفيهم من ينكر وجود الأعراض ويزعم أن الله تعالى لم يخلق شيئا منها، وفيهم من يزعم أن المتولدات أعراض لا فاعل لها؟ والكعبي مع سائر المعتزلة زعموا أن الله تعالى لم يخلق أعمال العباد، وهي أعراض عند من أثبت

ويظهر هذا من قول يحيى بن الحسين (وهو زيدي):" والله عز وجلَّ بريء من أفعال العباد...وقال عز وجل في فعله هو (الله خالق كل شيء)، يقول: هو خالق كل شيء يكون، ولم يقل أنه خلق فعلهم، بل قال (وتخلقون إفكاً)، يقول: تصنعون وتقولون إفكا."اهـ

وقال القاضي عبد الجبار(1):"فإن قال: أتقولون في أفعال العباد: إن الله جل وعز لم يخلقها؟ قيل له: نعم بل هي من جهتهم واقعة حادثة، والدليل على ذلك ما سلف من أنها تقع بحسب قصدهم وعلومهم وقُدَرهم، فلو أراد أحدنا البناء لم تقع الكتابة، ولو جهل الكتابة لم يصح أن تقع، ولو أراد حمل الجبال لم يقع، ولو كان من فعل غيره فيه لكان جهله وعلمه وقلة قدرته وكثرتها بمنزلة واحدة، وهذا يدلُّ على أن أفعالهم حادثة من قِبَلِهم.

وأيضا فلأنهم يمدحون على الحسن من فعلهم، وعلى القبيح يذمون فيلزمنا أن نمدح من يفعل الواجب ونذم من يفعل الظلم والسرقة، ولا يحسن منا مدح أحد على كونه وهيئته ولا ذمه على طوله وصورته، وذلك من أدلِّ الدلالة على أن هذه الأفعال من جهته.

وأيضا نحتاج في هذه الأفعال إلى آلات وقُدر وارتفاع الحواجز، ...ولو كان من فعل الله تعالى لما احتاج إلى ذلك لأنه تعالى فيما يفعله لا يحتاج إلى هذه الأمور، تعالى الله عن ذلك.

الأعراض، فبان غلط الكعبي في هذا الفصل على أصحابه."اهـ، وقال الإمام عبد القاهر أيضا:"وأما دعوى إجماع المعتزلة على أن العباد يفعلون أفاعيلهم بالقدرة التي خلقها الله تعالى فيهم، فغلط منه عليهم، لأن معمراً منهم زعم أن القدرة فعل الجسم القادر بها، وليست من فعل الله تعالى، والأصمُّ منهم ينفي وجود القدرة لأنه ينفي الأعراض كلها."اهـ [انظر "الفرق بين الفرق" ص115-116 طبعة دار المعرفة، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد]

(1) ... "الأصول الخمسة" (238/1-239)، في ضمن مجموعة "رسائل العدل والتوحيد".مصدر سابق.

وأيضا فلأن فاعل ذلك مذموم ناقص سخيف في العقول ظالم، فإن كان تعالى هو الفاعل لكل ظلم لوجب ذمه وأن يوصف بأنه ظالم، وهذا كفر من قائله. ...

وأيضا فلو كانت هذه الأفاعيل الله خلقها لبطل الأمر والنهي وبعثة الأنبياء والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وقبحت المساءلة والمحاسبة والمعاقبة، لأنه تعالى لا يجوز أن يأمر بما لا يفعله وينهى عما خلقه..."اهـ

وقد ذهب الشيعة خاصة قدماؤهم إلى القول بخلق الأفعال ووافقوا المعتزلة في ذلك، ومن نصوصهم ما قاله الحلي(1):"إنا فاعلون بالاختيار، والضرورة قاضية بذلك، للفرق الضروري بين سقوط الإنسان من سطح، ونزوله منه على الدرج، ولامتناع تكليفنا بشيء فلا عصيان، ولقبح أن يخلق الفعل الفعل فينا ثم يعذبنا عليه، وللسمع."اهـ

وقال السيوري الشارح(2):"ذهب أبو الحسن الأشعري ومن تابعه إلى أن الأفعال كلها واقعة بقدرة الله تعالى، وأنه لا فعل للعبد أصلا، وقال بعض الأشعرية إن ذات الفعل من الله، والعبد له الكسب، وفسروا الكسب بأنه كون الفعل طاعة أو معصية، وقال بعضهم معناه إن العبد إذا صمم العزم على الشيء خلق الله تعالى الفعل عقيبه.

وقالت المعتزلة والزيدية والإمامية: أن الأفعال الصادرة من العبد وصفاتها، والكسب الذي ذكروه كلها واقعة بقدرة العبد واختياره، وأنه ليس بمجبور على فعله، بل له أن يفعل وأن لا يفعل، وهو الحق لوجوه:

الأول: أنا نجد تفرقة ضرورة بين صدور الفعل منا تابعا للقصد والداعي كالنزول من السطح على الدرج، وبين صدور الفعل لا كذلك، كالسقوط منه إما مع القاهر أو مع الغفلة، فإنا نقدر على الترك في الأول دون الثاني. ولو كانت الأفعال ليست منا لكانت على وتيرة واحدة من غير فرق، لكن الفرق حاصل، فيكون منا، وهو المطلوب.

---

(1) ... "الباب الحادي عشر" ص27، مع شرح مقداد بن عبد الله بن حسين سيوري حلي المعروف بالفاضل المقداد. تحقيق د. هَدِي محقَّق، تهران 1365.

(2) ... المصدر السابق.

الثاني: لو لم يكن العبد موجدا لأفعاله لامتنع تكليفه وإلا لزم التكليف بما لا يطاق وهو باطل بالإجماع، وإذا لم يكن مكلفا لم يكن عاصيا بالمخالفة لكنه عاص بالإجماع.

الثالث: أنه لو لم يكن العبد قادرا موجدا لفعله لكان الله أظلم الظالمين، وبيان ذلك أن الفعل القبيح إذا كان صادرا منه تعالى استحالت معاقبة العبد عليه لأنه لم يفعله، لكنه تعالى يعاقبه اتفاقا فيكون ظالما، تعالى الله عن ذلك.

الرابع الكتاب العزيز الذي هو الفرقان بين الحق والباطل مشحون بإضافة الفعل إلى العبد وأنه واقع بمشيئته كقوله (فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم)،(كل امرئ بما عمل رهين)."اهـ

المبحث الثاني : الله تعالى لا يفعل القبيح

القبيح هو المنافر للطبع، أو ما يدعو الفاعل إلى تركه، أو المشتمل على الفساد والنقص. ويقابله الجمال والحُسن(1).

قال القاضي عبد الجبار (معتزلي)(2):"مسألة: فإن قال: فما دليلكم على أنه تعالى لا يفعل القبيح، وقد خالفكم في هذا الجهمية والمجبرة، فزعموا أن كل الأعمال من قبل الله تعالى ومن خلقه وأن العبد لا يفعل في الحقيقة شيئا حتى قال جهم: إن الفعل يضاف إليه كما يضاف إليه الموت والحياة، وزعموا أن من قال: إن العبد يفعل فقد جعل لله شريكا فيما خلق.

قيل له: دليلنا على هذا أن الله جل ذكره عالم بقبح كل قبيح، وعالم أنه لا حاجة به إلى فعل القبائح بل هو غني عنها، ومن هذه صفته لا يختار القبيح."اهـ

---

(1) ... عن "المعجم الشامل للمصطلحات" د. عبد المنعم الحفني، مصدر سابق. [بتصرف].

(2) ... الأصول الخمسة، في ضمن مجموعة رسائل العدل والتوحيد، (235/1).

ثم علل ذلك بعد بأن"القبيح قبحه يدعو إلى أن لا يُفعل، فإنما يفعله بقبحه لحاجة تتحقق أو تبعد، فإنا علمنا أنه تعالى ليس كذلك، فيجب أن لا يختاره.(1)"اهـ

وقال جمال الدين الحلي(2) (إمامي):"فحينئذ –أي إذا استحال القبح عليه لأن له صارفا عنه وهو العلم بالقبح–يستحيل عليه إرادة القبيح، لأنها قبيحة."اهـ

وقال الشارح السيوري(3):"ذهب الأشاعرة إلى أنه تعالى مريد بمجموع الكائنات حسنة كانت أو قبيحة، شرا كان أو خيرا، إيمانا كان أو كفرا، لأنه موجد للكل، فهو مريد له. وذهبي المعتزلة إلى استحالة إرادته للقبيح أو الكفر، وهو الحقُّ، لأن إرادة القبيح أيضا قبيحة، لأنا نعلم ضرورة أن العقلاء كما يذمون فاعل القبيح، فكذا مريده، والآمر به."اهـ

المبحث الثالث: الله تعالى يفعل لغرض

الغرض ما لأجله فُعِل الفعل، ويسمى علة غائية أيضا، وهو الأمر الباعث للفاعل على الفعل، فهو المحرك الأول للفاعل، وبه يصير الفاعل فاعلا، وهو الفائدة المقصودة العائدة إلى الفاعل التي لا يمكن تحصيلها إلا بذلك الفعل.

والغرض هو الذي يتصور قبل الشروع في إيجاد المعلول والغاية هي التي تكون بعد الشروع، أو أنه يسمى غرضا من حيث علاقته بالفاعل، وعلة غائية من حيث حكم الآخرين عليه.(4)

قال جمال الدين الحلي(5):"الرابع في أنه تعالى يفعل لغرض لدلالة القرآن عليه، ولاستلزام نفيه للعبث. وليس الغرض الإضرار لقبحه، بل النفع"اهـ

---

(1) ... الأصول الخمسة، في ضمن مجموعة رسائل العدل والتوحيد، (236/1).

(2) ... "الباب الحادي عشر"، ص28، مرجع سابق.

(3) ... شرح الباب الحادي عشر، مرجع سابق، ص28.

(4) ... انظر في هذه التعريفات "المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة"، د. عبد المنعم الحفني. طبعة مكتبة مدبولي.

(5) ... "الباب الحادي عشر" ص29. مرجع سابق.

وقال شارحه السيوري:"وذهبت الأشاعرة إلى أنه تعالى لا يفعل لغرض وإلا لكان ناقصا مستكملا بذلك الغرض.

وقال المعتزلة إن أفعال الله معللة بالأغراض، وإلا لكان عابثا، تعالى الله عن ذلك. وهو مذهب أصحابنا الإمامية. "اهـ

واحتج عليه ببعض الآيات نحو قوله تعالى(وما خلقت الجنَّ والإنس إلا ليعبدون)، واستدلالهم العقلي بأن الفعل إما أن يكون لمصلحة أو مفسدة أو عبثا، يستحيل أن يكون لمفسدة لما مضى، ويستحيل أن يكون عبثا، لما ذكرناه هنا، فهو إذن لمصلحة.

فهذا الأصل عندهم مبني إذن على الحسن أو لقبح العقليين كما هو واضح، فإن أفسد القول بهما، يفسد قولهم.

المبحث الرابع: الله تعالى يجب عليه اللطف

حرر القاضي بعد الجبار المعنى المراد من اللطف فقال(1):"اعلم أن المراد بذلك عند شيوخنا، رحمهم الله، ما يدعو إلى فعل الطاعة على وجع يقع اختيارها عنده، أو يكون أولى أن يقع عنده، فعلى هذين الوجهين يوصف الأمر الحادث بأنه لطف. وكلاهما يرجع إلى معنى واحد –وهو ما يدعو إلى الفعل–."اهـ

قال القاضي عبد الجبار(2):"اعلم أن المحصل من الخلاف في ذلك بين المتكلمين هو أن فيهم من يقول: إنه تعالى متى مكن مما كلف سائر وجوه التمكين حتى صار العبد لو رام الفعل لأمكنه، ولم يعترضه منه ولا ما يجري مجراه، فغير واجب عليه تعالى، وإن علم أنه يختار الإيمان عند فعل منه يفعله به أو بغيره، أن يفعله، بل هو متفضل به إن شاء فعله فيكون إنعامه على العبد أعظم، وإن شاء لم يفعل، ولا يخرج التكليف من أن يكون حسنا ولا يكون تعالى غير فاعل لواجب.

يقولون: لا منزلة يبلغها العبد في الألطاف إلا وهو قادر على أعظم منها في كونها لطفا في القدر والصفة، فلو جب عليه أن يفعل الأصلح في باب الدين لم يكن لما يجب عليه

---

(1) ... المغني–اللطف، ص9.

(2) ... المغني–اللطف، ص4–5.

من ذلك نهاية.
ويقولون: لا مكلف إلا والله تعالى قادر على أن يلطف له فيما كلفه، فلو وجب عليه تعالى أن يلطف لم يحصل في المكلفين عاص.
ومنهم من يقول: إنه يفعل ما هو لطف لا محالة، وإن لم يكن واجبا عليه أن يفعله، لأن التكليف في أنه يقتضيه عندهم بمنزلة الوعد في أنه يقتضي إيجاد ما وعد.
ومنهم من يقول: إنه يجب عليه أن يفعل بالمكلف الألطاف، وهو الذي يذهب إليه أهل العدل، حتى منعوا من أن يكون خلاف هذا القول قولا لأحد من مشايخهم، فذكروا أن بشر بن المعتمر رجع عن هذه المقال، حكاه عنه أبو الحسين الخياط رحمه الله وغيره.
وقد كان جعفر بن حرب يقول أيضا في اللطف بمقالة واسطة بين المذهبين، لأنه كان يذهب إلى أن المكلف إذا كان ما يفعله من الإيمان مع عدم اللطف أشق وأعظم ثوابا، فاللطف غير واجب. ومتى لم تكن هذه فاللطف واجب، وقد حكي عنه الرجوع عن هذا المذهب. "اهـ
ثم نبه القاضي عبد الجبار أنه لا يقول بوجوب الأصلح بل بوجوب الصلاح فقط، ومنه اللطف في التكليف(1).
وقال جمال الدين الحلي(إمامي):"الخامس في أنه تعالى يجب عليه اللطف، وهو ما يقرب العبد إلى الطاعة، ويبعده عن المعصية، ولا حظَّ له في التمكين ، ولا يبلغ حدَّ الإلجاء لتوقف غرض المكلف عليه، فإن المريد لفعل من غيره إذا علم أنه لا يفعله إلا بفعل يفعله المريد من غير مشقة لو لم يفعله لكان ناقضا لغرضه، وهو قبيح عقلا."اهـ
وبناء على اللطف أوجبوا إرسال الرسل.

المبحث الخامس: الله تعالى يجب عليه عوض الآلام

قال القاضي عبد الجبار(2):"باب القول في الآلام: فإن قال: فما قولكم فيها؟

---

(1) ... المغني-اللطف، ص7.
(2) ... "الأصول الخمسة"، (255/1). مصدر سابق.

ومن خالفكم من المجبرة يقول إنه تعالى يفعلها لا لمنفعة ولا لعوض ومصلحة، ولكن له أن يفعل في ملكه ما يشاء لا يُسأل عما يفعل، وإن كان مثل ذلك يقبح من العباد، وهو يستحق عليه المدح وهم يستحقون على مثله الذم. ويجعلون ذلك دليلا على صحة مقالاتهم.

قيل لهم: إنه تعالى إنما يفعل هذه الآلام والأمراض لمصلحة المكلفين بذلك إذا نزلت بهم، ونزلت بولد حميح وقريب لهم، ويكونوا عند ذلك أقرب إلى مجانبة المعصية خوفا من النار وإلى أن تعلقوا من العقاب فيتوبوا كما يقدمون على المعالجة خوف الزيادة في الأمراض، ويعوضهم في الآخرة مع ذلك بمنافع عظيمة، حتى يود صاحب البلاء إذا شاهد ما أعد له من أعواضه الزيادة فيما تقدم من أوجاعه، على ما يروى في الخبر.

فإن قال: أفيحسن منه تعالى أن يؤلم ويسقم لهذا المعنى؟

قيل له: نعم، كما يحسن منا أن نحمل الأجير المشقة إذا كان ما نستعمله فيه نعمة وإحسانا متى أعطيناه أجره، فبهذين الشرطين يحسن."اهـ

وقال جمال الدين الحلي(1):"السادس في أنه تعالى يجب عليه فعل عوض الآلام الصادرة عنه، ومعنى العوض هو النفع المستحق الخالي من التعظيم والإجلال وإلا لكان ظالما، تعالى الله عن ذلك، ويجب زيادته على الألم وإلا لكان عبثا."اهـ

وقال القاضي عبد الجبار(2):"اعلم أن كل ألم يحسن من العبد أن يفعله عند ألم من قِبله تعالى، فالعوض على الله، لأنه يصير كأنه من فعله تعالى من حيث حسن لمكان فعله. ولا فرق بين أن يقع من فاعله على وجه الإلجاء أو غيره فيما ذكرناه من الحكم. فلو أن أحدنا ناله من البرد أو الثلج ما ألجأه أو أوجب عليه العدو إلى الكن، لوجب على الله تعالى عوض ما ناله من المضرة من قبل نفسه، وكذلك لو احتاج إلى أن يضر عند ذلك

---

(1) ... الباب الحادي عشر، ص33، مرجع سابق.

(2) ... المغني–اللطف، ص448.

بولده لوجب عوضه على الله تعالى لأن ذلك قد حسن لمكان فعله تعالى، فيصير كأنه من فعله، ويصير فاعله في حكم المدفوع إليه لأنه لولا تقدم ما ذكرنا من السبب لم يكن ليختار ذلك، وإنما يختاره لتقدمه فيصير كأنه فعله تعالى فيه، فكذلك يجب العوض عليه تعالى. وإنما يجب العوض فيما هذا حاله متى لم يدخل تحت التكليف، وأما إذا دخل في التكليف فإنه يستحق به الثواب.ويكون ما فعله تعالى كالسبب في التكليف."اهـ

وقال أيضا(1):"فإن قال: أفتقولون إن العبد يستحق العوض بأن لم يعطه الله من الآلات ما لو كان لانتفع به؟

قيل له: إذا لم يلحقه بفقده ضرر وغمٌّ، فغير واجب به العوض، ولذلك لا يغتم أحدنا بأن لم يخلق الله له سوى عينين من العيون، وبأن لم يعطه مثل آلات الملائكة من الأيدي والأجنحة. وأما إذا سلبه تعالى إحدى يديه أو عينيه، فإنه يستحق العوض لما يجده من الغم وغيره.

فإن قيل: أفتقولون إن ما يلحق أحدنا من برد وحر يستحق به العوض؟

قيل له: نعم، وذلك لأنه ضرر من قبله تعالى، لأنه المحدث للبرد في الشتاء والحر في الصيف."اهـ

وقال جمال الدين الحلي(2) (إمامي):"وكل من له عوض أو عليه يجب بعثه عقلا وغيره يجب إعادته سمعا."اهـ

قال السيوري (إمامي) في شرحه(3):"الذي يجب إعادته قسمان، أحدهما: يجب إعادته عقلا وسمعا، وهو كل من له حق من ثواب أو عوض ليصل إليه حقه، وكل من عليه حق

---

(1) ... المصدر السابق، ص446.

(2) ... "الباب الحادي عشر"، ص53، مرجع سابق.

(3) ... المرجع السابق.

من عقاب أو عوض لأخذ الحق منه. وثانيهما: من ليس له حق ول اعليه حق من باقي الأشخاص إنسانية كان أو غيرها من الحيوانات الإنسية والوحشية، وذلك يجب إعادتها سمعا لدلالة القرآن والأخبار المتواترة عليه."اهـ

الفصل الثاني

التوحيد وما ينبني عليه

يبحث المعتزلة ومن تبعهم في هذا الأصل مسائل عديدة تتعلق بتنزيه الله تعالى عن الجسمية والتمثيل، ونفي ما لا يليق به في زعمهم، ويتكلمون في هذا الأصل أيضا على نفي الصفات ونفي الرؤية، ويعتبرون هذا كله من التنزيه، وإثباته من التشبيه.

وسوف نورد بعض أقوالهم في هذا الباب قبل تخصيص هذه المسائل بالبيان .

قال قاضي عبد الجبار(1):"فإن قيل فما التوحيد؟

قيل: هو العلم بما يتوحد الله عز وجل به من الصفات التي يختص بها أو بأحكامها، نحو أنه قديم وما عداه محدث، وواحد لا ثاني له، وما سواه بخلافه، وعالم لا يجوز أن يجهل وما سواه كذلك، على ما نفصله من بعد."اهـ

وذكر بعد ذلك(2) أن الله تعالى يجب أن نثبت له أنه قادر لم يزل قادرا لأنه لم يزل قادرا لذاته، وعالم بدلالة الإحكام، وهو عالم بكل شيء، وهو عالم لم يزل ولا يزال بكل معلوم، وهو حيٌّ لأنه لو لم يكن كذلك استحال أن يعلم ويقدر، وهو سميع بصير للمدركات إذا وجدت لأنه حيٌّ لا آفة به، وهو تعالى موجود لأنه المعدوم يستحيل أن يكون منه المقدور.فوجب أن يكون قديما موجودا لذاته.

---

(1) ... "الأصول الخمسة"، ص198، في ضمن "رسائل العدل والتوحيد"، مرجع سابق.

(2) ... انظر "الأصول الخمسة" ص210-211، مرجع سابق. بتلخيص.

وقال القاضي عبد الجبار:"فإن قيل الدلالة –على كونه قادرا–هي صحة الفعل أو وقوعه؟ قلنا: بل الدلالة هي صحة الوقوع، لأن الفعل لو وقع لا على طريق الصحة بل على طريق الوجوب، ليم يدل على كونه قادرا."اهـ

وقد يشكل على هذا الاستدلال أن المعتزلة أوجبوا على الله تعالى أمورا وأفعالا معينة، كاللطف ونحوه، فيلزم أنها إذا كانت واجبة عليه جل شأنه أن لا يكون قادرا عليها لأن ما يكون على سبيل الوجوب لا يكون مقدورا! فليتأمل.

ويلاحظ أن القاضي عبد الجبار، لم يورد إمكان الترك كحدٍّ في كون الله قادرا، فالقادر كما هو التحقيق هو الذي يصح منه الفعل وترك الفعل، لا الفعل فقط.

بينما نرى نجم الدين أبا القاسم الحلي(1) قد ذكر ذلك فقال(2):"ومعنى القادر : الذي يصح أن يفعل وأن لا يفعل إذا كان الفعل ممكنا ولم يمنع منع مانع".اهـ

وقد ذكر أهل السنة الأشاعرة أن القادر هو الذي يصح منه الفعل والترك لا الفعل فقط.

وسوف نوضح فيما يأتي بعض أهم المسائل الفتي فرعها المعتزلة على هذا الأصل.

المبحث الأول: في تنزيه الله تعالى

اتفق المعتزلة على أن الله تعالى منزه عن الحد والجهة والحيز والتركيب، وسوف ألخص

---

(1) ... وهو المعروف بالمحقق الحلي من الإمامية صاحب كتاب "شرائع الإسلام" ، 602–676هـ.

(2) ... كتاب" المسلك في أصول الدين"، ص42، تحقيق رضا الاسترابادي، ونقل محقق الكتاب عن البحراني في "قواعد المرام":"اختلف الناس في معنى كونه تعالى قادرا، فذهب الأقدمون من مشايخ المعتزلة إلى أن ذلك عبارة عن كونه على صفة لأجلها يصح منه الفعل، وذهب بعض متأخريهم إلى أن ذلك عبارة عن حقيقته المتميزة التي تفعل بحسب الدواعي المختلفة، وقال آخرون إنه عبارة عن كونه بحيث إذا شاء فعل وإذا شاء لم يفعل، والأصح أنه عبارة عن كونه بحيث إذا شاء فعل، وإذا شاء لم يفعل.".

بعض ما بينه القاضي عبد الجبار في هذا الأصل(1).

"فإن قيل:"فهلا قلتم إنه تعالى جسم كما تقول المجسمة والحشوية، حتى قال بعضهم إنه على صورة آدم، وأنه خلقه على صورة نفسه، وقال بعضهم إنه لا يحد عِظَماً، وقال بعضهم: هو بشبر نفسه سبعة أشبار. وقال بعضهم: إنه منبث في كل مكان، إلى سائر ما قالوه في ذلك مما يجل تعالى عن ذكره.

قيل له: إنه لو كان جسما لوجب أن لا يخلو من دلائل الحدوث كالقرب والبعد والاجتماع والافتراق، وكان يجب أن يكون محدثا كهذه الأجسام، وأيضا فكان يجب أن يحتاج إلى مركب ومصور ومؤلف له كما تحتاج الأجسام إلى ذلك...

فإن قيل: فهلا وصفتموه بأنه جسم وإن لم يشبه الأجسام؟

قيل له: لو جاز ذلك لجاز أن يوصف بأنه وأنه جثة، وإن لم يشبه الأشخاص والجثث، ولجاز أن يقال جسيم سمين، كما يقال في الشاهد، ويتعالى الله عن ذلك علوا كبيراً...وهذا يبين أن هؤلاء كعباد الأصنام. ...

فإن قيل: فهل يتصور ما ليس بجسم أو عرض؟

قيل له: إن أردت تصور المشاهدة فلا(2)، وإن أردت تصور الدليل فنعم. لأن الدلالة لما دلت على إثبات حياة قضينا بها وبأنها ضد الموت وإن كانت لا تتصور بالمشاهدة، فكذا إذا عرفنا بالدليل للعالَم صانعاً مدبراً على ما ذكرنا من الصفات، فيجب أن ننبه لذلك.

---

(1) ... انظر "الأصول الخمسة" ف يشمن مجموعة رسائل العدل والتوحيد، ص215–220، مرجع سابق.

(2) ... يشير القاضي في ذلك إلى نفيهم للرؤية بحجة أنه لا يُرى إلا ما كان جسما، وفي هذه المسألة خلاف غير خافٍ مع أهل السنة الأشاعرة. وسوف يأتي الكلام عليها في محله.

[ثم ردَ على من قال بأنه عرَضٌ لاحتياجه إلى جسم، ولأن كل الأعراض حادثة].
فإن قيل: فيجوز عليه المكان. قيل له: لا يجوز ذلك ولأن المكان إنما يجوز على الجسم الذي يجاور مكانه أو على العرض الذي يحل كحلول السواد في الأسود والله يتعالى عن الأمرين.
[ثمَّ نفى القاضي عبد الجبار أن يحل الله تعالى في الأجسام لأنه يلزم أن يكون حادثا، وأن يكون كالأعراض]. "اهـ
ثم بين أن الله تعالى لا يحل بشيء وردَّ على النصارى والثنوية في قولهم بالقديمين الظلمة والنور.
وقال جمال الدين الحلي(1):"الفصل الثالث في صفاته السلبية ، وهي سبع، الأولى أنه تعالى ليس بمركب وإلا لكان مفتقرا إلى أجزائه، والمفتقر ممكن.
الثانية: أنه ليس بجسم ولا عرض ولا جوهر، وإلا لافتقر إلى المكان ولامتنع انفكاكه من الحوادث، فيكون حادثا وهو محال. ولا يجوز أن يكون في محل وإلا لافتقر إليه ولا في جهة وإلا لافتقر إليها. ولا يصح عليه اللذة والألم لامتناع المزاج عليه تعالى. ولا يتحد بغير لامتناع الاتحاد المطلوب.

الثالثة: أنه تعالى ليس محلا للحوادث لامتناع انفعاله عن غيره وامتناع النقص عليه. "اهـ
ونلاحظ أن المعتزلة قد وافقهم الإمامية في ذلك كله وكذلك الزيدية، ونزيد أيضا إنه إلى هذا القدر فلا خلاف بين هؤلاء وبين أهل السنة الأشاعرة في تلك الأحكام التي تتعلق بتنزيه الله تعالى إلا فيما نبهنا إليه.

---

(1) ... "الباب الحادي عشر"ص18–ص22، مرجع سابق.

المبحث الثاني: في نفي الصفات المعاني

والمقصود بصفات المعاني باختصار ما يأتي: نحن نعلم أنه قد ثبت أن الله تعالى ذات، وليس بعرض، ونعلم الفرق بين الذات والصفة، وإثبات كونه تعالى ذاتا لا يتضمن إثبات الصفة لنفس كونه ذاتا، بل إن إثبات الصفة للذات يحتاج لأمر زائد عن إثبات كونه ذاتا، والصفة الثابتة بهذا الطريق عبارة عن معنى وجودي وليس مجرد أمر سلبي ينفى عن الذات، فما كان كذلك فهو المعبر عنه بالصفات السلبية، وأما ما وضحناه من الزائد على الذات فهو صفة المعنى الثابتة للذات الإلهية، وليس معنى ثبوتها لذات يستلزم التركيب والتكثر خارجا، بل المقصود أن إثبات الذات لا يغني عن إثبات الصفة للذات.

هذا هو خلاصة المقصود بالذات وصفة المعنى في هذا المقام.

فلنذكر بعض ما قاله النافون لصفات المعاني.

قال القاضي عبد الجبار:"والأصل في ذلك أن هذه مسألة خلاف بين أهل القبلة. فعند شيخنا أبي علي أنه تعالى يستحق هذه الصفات الأربع التي هي كونه قادرا عالما حيا موجودا لذاته. وعند شيخنا أبي هاشم يستحقها لما هو عليه في ذاته.

وقال أبو الهذيل: إنه تعالى عالم بعلم هو هو، وأراد به ما ذكره الشيخ أبو علي، إلا أنه لم تتلخص له العبارة، ألا ترى أن من يقول: إن الله تعالى عالم بعلم لا يقول: إن ذلك العلم هو ذاته تعالى.

فأما عند سليمان بن جرير وغيره من الصفاتية فإنه تعالى يستحق هذه الصفات لمعان لا توصف بالوجود ولا بالعدم، ولا بالحدوث ولا بالقدم. وعند هشام: أنه تعالى عالم بعلم محدث.

وعند الكلابية أنه يستحق هذه الصفات لمعان أزلية، وأراد بالأزلي القديم، إلا أنه لما رأى المسلمين متفقين على أنه لا قديم مع الله تعالى لم يتجاسر على إطلاق القول بذلك.

ثم نبغ الأشعري وأطلق القول بأنه تعالى يستحق هذه الصفات لمعاني قديمة، لوقاحته وقلة مبالاته بالإسلام والمسلمين."اهـ

ونحن لن نشتغل بالرد على ما قاله في مذاهب مشايخ المعتزلة ولا غيرهم، إلا ما قاله في

حق ابن كُلَّابٍ والأشعريّ، لما تخلل ذلك من انحراف عن الصواب، وتعنت وسوء أدب مع الكبراء!

فأما ما نسبه لابن كلاب، فإنَّ ابن كلاب لم يقل إن هذه المعاني أزلية مع الله تعالى، بهذا الإطلاق، فإن هذا التعبير يفهم منه التغاير بين الصفات والله تعالى، وليس الأمر كذلك، بل قال إنها ثابتة لله تعالى كما أن ذاته ثابتة له جل وعزَّ أزلا، فهي أزلية كما أن ذاته أزلية، ولا يفهم من هذا الإطلاق أن هناك تغايرا بين الصفات وبين الله تعالى، كما لا يفهم أن هناك تغايرا بين الذات القديمة وبين الله تعالى.

ثم إن هذا المذهب مشهور عن ابن كلاب، فلا نسلم للقاضي عبد الجبار ما زعمه من أن ابن كلاب لم يتجاسر على إطلاق مذهبه والإعلان عنه بين المسلمين! نعم، إنه بالمعنى الذي نسبه إليه القاضي عبد الجبار لم يطلق كلامه، ولم يرد ما يدل عليه، فلا يقال عليه إنه لم يتجاسر على إطلاقه، فكيف يطلقه وهو لا يريده ولا يعتقده!

فتبين لنا أن ما نطق به القاضي عبد الجبار ما هو إلا نتيجة تعصبه على الأشاعرة وعلى من يوافقهم، ورائحة تعصبه منتشرة في كتابه.

وكذلك نقول الأمر نفسه في الكلام الذي تفوه به في حقِّ الإمام الأشعري، فنسبة الوقاحة وقلة المبالاة بالإسلام إلى مثل هذا الإمام لا يليق أن تصدر من واحد مثل القاضي عبد الجبار لو تأنى قليلا، ولولا تعصبه لما تفوه بما فاه به.

وكان الأحق عليه أن يشنع على من قال بأن علم الله تعالى حادث وهو قول هشام بن الحكم، ولكنه اكتفى بإيراده لأن النزاع الذي يثير حفيظته إنما كان بينه وبين الأشاعرة ومن وافقهم. ولا يجوز أن ننسى أن القاضي عبد الجبار كان أشعريا في بداية عمره ثم صار معتزليا.

ولا يخفى أن ما زعمه المعتزلة من أن تعدد صفات الله تعالى كتعدد القدماء، كلام لا يليق التشبث بأمثاله، فالفرق ظاهر بين القول بتعدد ذوات قديمة، وبين ذات واحدة لها صفات قديمة بلا تكثر ولا تجسيم. ومما قالوه في ذلك الاتهام الغريب ما ذكره

الزمخشري(1):"فإن قلت: لم قلت إنه مختص بالقدم والكلابية والأشعرية أثبتت ذواتا قديمة معه وهي معان توجب صفاته قدرة وعلم وحياة وإدراك، وقالوا إن كلامه معنى قديم قائم بذاته....قلتُ:أما المعاني فلا طريق إلى إثباتها، وما لا طريق إلى إثباته وجب نفيه، كما وجب نفي معان زائدة عليها لانتفاء الطريق إلى إثباتها...الخ."اهـ. ويوجد فرق بين إثبات معان زائدة على المعاني، وبين إثبات معان زائدة على الذات، والزيادة لا تقتضي المغايرة كما هو معلوم عند الأشاعرة، ولذلك لم يقولوا إن الصفات غير الذات، ولم يقولوا إنها عين الذات.

وقال جمال الدين الحِلي:"السادسة في نفي المعاني والأحوال عنه تعالى، لأنه لو كان قادرا بقدرة وعالما بعلم، وغير ذلك، لافتقر في صفاته إلى ذلك المعنى، فيكون ممكناً، هذا خلف."اهـ

وظاهرٌ أنَّ الإمامية تابعون في ذلك للمعتزلة، وخاصة متقدموهم. بخلاف المتأخرين فإنهم صاروا يلجئون في الاستدلال إلى طرق الفلاسفة وخاصة المذهب الإشراقي، والسينوي، وما اعتمده أغلب المتأخرون منهم من طريقة صدر الدين الشيرازي (الملا صدرا) المسماة بالفلسفة المتعالية.

المبحث الثالث: في نفي الرؤية

انطلق النافون للرؤية من كون الرؤية مستلزمة للتجسيم والتجسيم مناف للتنزيه، وبنَوْا ذلك كله على أن المعنى الوحيد الذي تصوروه وعرفوه للرؤية هو الرؤية التي تقتضي الجهة والمقابلة، مما يستلزم كون الرائي والمرئي جسمين محدودين، ولما كان الله تعالى غير جسم، فإنهم قد قطعوا بنفي الرؤية لاستلزامها ذلك على حسب زعمهم.

وهذه مسألة مشهورة، فلنذكر من نصوصهم عليها ما يكفي في هذا المقام، ولا نزيد.

قال القاضي عبد الجبار:"فإن قال: إن الرؤية تجوز على الله تعالى؟

---

(1) ... "كتاب المنهاج في أصول الدين" للزمخشري (538هـ). ص18-19، تحرير وتقديم، سابينا شميدكه، الدار االعربية للعلوم – ناشرون 2007 ط1.

قيل له: الرؤية بالأبصار على الله تستحيل، والرؤية بالمعرفة والعلم تجوز عليه."اهـ
فإنا نراه أنه جزم باستحالة الرؤية بالأبصار على الله تعالى، وجوز الرؤية بالعلم والمعرفة، فالرؤية عنده يطلق على العلم والمعرفة، ويطلق على الرؤية بالأبصار، ولا خلاف بين الناس في أن الرؤية إن أطلقت على العلم والمعرفة فهي جائزة على الله تعالى، فإن العلم بالله تعالى جائز، والمقصود بالعلم به أعم من أن يكون علما بحقيقته. وهذا واضح.
ولكن الخلاف الذي نصبه المعتزلة لأهل السنة ومن أثبت الرؤية، أنهم زعموا أن الرؤية لا تكون بالأبصار إلا إذا استلزمت التجسيم والتحديد، فقطعوا بنفيها. ولكن أهل السنة الأشاعرة قالوا إنه لا تلازم بين الرؤية بالأبصار وبين التجسيم والتحديد حتى يلزمنا نفيها، بل إنا نقول إن الله تعالى إن جاز أن يخلق فينا علما في نفوسنا أو في محل العلم فينا، بلا توجه منا، ويسمى ذلك رؤية فيجوز أن يخلق فينا ذلك في أبصارنا، ولا شيء يحيل ذلك عقلا، ويوجد نصوص ظاهرة فيه نقا، فلا يجب تأويله، بل يجب القول بظاهره.

وعلى هذا قالوا بإثبات الرؤية مع نفيهم لاستلزامها التجسيم أو التشبيه أو التحديد.
وخالفوا في ذلك المشبهة والمجسمة الذين سلموا للمعتزلة استلزام الرؤية للجهة والتجسيم والتشبيه، وقالوا بالرؤية على المعنى الذي نفاها به المعتزلة، فيكون المعتزلة والمجسمة قد اتفقوا في هذا المسألة على أن الرؤية منحصرة فقط في ذلك المعنى الذي أنكره من أنكره منهم في حق الله وأثبته من أثبته منهم في حق الله تعالى. وقد صرح بذلك القاضي عبد الجبار فقال(1):"وفي الحقيقة الخلاف في هذه المسألة إنما يتحقق بيننا وبين هؤلاء الأشعرية الذين لا يكيفون الرؤية، فأما المجسمة فهم يسلمون أن الله تعالى لو لم يكن جسما لما صح أن يرى، ونحن نسلم لهم أن الله تعالى لم كان جسما لصح أن يرى، والكلام معهم في هذه المسألة لغو."اهـ

---

(1) ... "شرح الأصول الخمسة"، ص233. مصدر سابق.

ومما يدل على مذهب المعتزلة ما قاله القاضي عبد الجبار:"دليل آخر: لو كان تعالى يرى بالبصر، لوجب أن يكون في جهة، إما بنفسه أو بمحله، وذلك مستحيل عليه."اهـ

فهو هنا يقطع باستلزام الرؤية للجهة، ولو كان ذلك صحيحا، أي الاستلزام، لنفاها أهل السنة.

ثم شرع المعتزلة ومن وافقهم بتأويل النصوص النقلية التي وردت في إثبات الرؤية عن ظاهرها بناء على قطعهم بما قطعوا به، فأما الآيات فلا يستطيعون نفي ورودها، فاكتفوا بنفي دلالتها وصرفها عن ظاهرها ولو أداهم ذلك إلى التمحل والتزام ما لا يليق أن يلتزموا به كما وقعوا في آية طلب سيدنا موسى عليه السلام الرؤية، فالتزموا أن موسى عليه السلام لم يكن عارفا بأن الله تعالى منزه عن الرؤية! وهذا تهافت منهم.

وأما الأحاديث الواردة في ذلك فبعضهم اكتفى بأنها أحاديث آحاد لا عبرة بها في العقيدة، وبعضهم أولها على معنى العلم.

وقد بالغ بعض الشيعة والإباضية الذين نفوا الرؤية موافقين المعتزلة في ذلك فزعموا أن الأحاديث التي وردت في الرؤية هي أحاديث إسرائيليات دسَّها اليهود(1)!

ومما يدلُّ على مذهب الإمامية ما قاله جمال الدين الحلي(2):"الرابعة: أنه تعالى يستحيل عليه الرؤية البصرية، لأن كل مرئي فهو ذو جهة، لأنه إما مقابل أو في حكم المقابل، بالضرورة، فيكون جسما، وهو محال، ولقوله تعالى (لن تراني) ولن النافية للتأبيد."اهـ

وقد بينا خطأ الاستلزام الذي يعتقدونه بين الرؤية والجسمية والجهة، وأما كون لن للتأبيد فقد اشتهر عند العارفين باللغة أنَّه لم يقل بذلك إلا الزمخشريُّ تأييداً لمذهب المعتزلة،

---

(1) ... راجع كتاب "الحق الدامغ" للشيخ الخليلي الإباضي مفتي عُمَان انظر ما قاله في مسألة الرؤية هناك، وكتاب الشيخ جعفر السبحاني الإمامي في كتبه المسمى "المغني في دروس العقيدة–رسالة الرؤية". وقد بينت ذلك كله بتفصيل في رسالتي في الرؤية التي ناقشت فيها الفرق المخالفة لأهل السنة.، فلتنظر.

(2) ... "الباب الحادي عشر"، ص22. مرجع سابق.

وأخذ عنه من قال بالتأبيد.

والحق أن [لن] لا تفيد أكثر من النفي المستقبل لا بقيد التأبيد، وإلا لما جاز تقييدها بـ[أبداً]، كما في قولك :"لن أفعل ذلك أبداً".

المبحث الرابع: في حدوث كلام الله

لما اعتقد المعتزلة أنه لا يوجد مصداق للكلام إلا الكلام المؤلف من حرف وصوت، وورد نسبة الكلام إلى الله تعالى، واستحال قيام الحرف والصوت الحادثين بالله تعالى، جزموا بأن كون الله تعالى متكلما لا يجوز أن يكون إلا على معنى أنه تعالى فاعل وخالق للكلام، والكلام حادث كله لأن الحرف والصوت حادثان، ولا بدَّ أن يكون الكلام قائما بمحل، والمحل يستحيل أن سكون ذات الله تعالى. فقالوا إن الله تعالى خلق الكلام في شجرة(1) أو في غيرها.

هذا هو خلاصة مذهب المعتزلة.

واشترك معهم المجسمة والحشوية في القول بأن الكلام يستحيل أن يكون إلا حرفا وصوتا، ولكنهم خالفوا المعتزلة في نفي هؤلاء لقيام الحوادث بذات الله تعالى، فأجاز المجسمة والحشوية قيام الحوادث بذاته جل شأنه، وقالوا إن معنى كون الله تعالى متكلما هو أن يوجد الكلام المؤلف من حرف وصوت في ذاته العلية، وكل جزء من كلام الله تعالى فإنه حادث، وهذا الحادث قائم في ذات الله تعالى، وبعضهم قال إن نوع كلام الله تعالى قديم، بمعنى أن لم يزل الله تعالى متكلما إذا شاء، وهؤلاء هم الذين أجازوا التسلسل في القدم(2)، وبعضهم نفوا كون نوع الكلام قديما قديما، وهؤلاء هم الذين منعوا التسلسل للحوادث في القدم(3).

---

(1) ... إشارة إلى الآية الكريمة: {فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِي مِن شَاطِئِ الْوَادِي الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَن يَا مُوسَى إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ }القصص30

(2) ... مثل ابن تيمية ومن تبعه.

(3) ... وهذا مذهب بعض الكرامية الذين منعوا التسلسل في القدم. وقد وضَّحتُ الفرقَ بين المذهبين في كتاب "الكاشف الصغير"، فارجع إليه للتفصيل.

وأما أهل السنة الأشاعرة والماتريدية فقالوا أن الكلام إما أن يكون معنى قائما بالنفس، وهذا المعنى ليس مؤلفا من أصوات وحروف، وهو بحسب المتصف به، إن كان قديما فهو قديم، وإن كان حادثا فهو حادث، وإما أن يكون الكلام مؤلفا من حرف وصوت، فهذا حادث بشخصه ونوعه لاستحالة القدم النوعين عندهم.

ومن الواضح أن القائلين بالتوحيد على طريقة المعتزلة ممن تبعهم لزمهم أن ينفوا الكلام كما فعل المعتزلة اعتقادا منهم أن هذا هو الطريق الوحيد إلى تنزيه الله تعالى عن قيام الحوادث بذاته العلية، وذلك لما جهلوا أن للكلام أكثر من مصداق في نفس الأمر كما عَرَفَهُ أَهْلُ الحقِّ.

قال القاضي عبد الجبار:"فإن قال: هلا قلتم إنه تعالى لم يزل متكلما بكلام قديم أزلي أو لذاته كما تقولون إنه عالم لذاته؟ قيل له: إنَّ الكلام فعل من أفعاله تعالى، يحدثه ويخلقه في الأجسام إذا أراد مخاطبة الخلق بالأمر والنهي والوعد والوعيد والزجر والترغيب، وإذا بعث الأنبياء وحملهم الشرائع خاطبهم بكلامه كما لا يجوز ذلك في إحسانه وسائر نعمه.

فإن قال: فإنَّ الكلابية تخالف في ذلك، فما دليلكم على قولها؟

قيل: أدلةٌ منها؛ إنَّ الكلام لا يعقل ولا يفيد إلا بأن يتوالى حدوث حروفه على نظم مخصوص، وما هذا حاله محال أن يكون قديما، كما أن المشي لا يعقل إلا بتوالي حدوث الحركات، فمحال قدمها مع ذلك.

إلزامٌ:

إن قال قالوا: نثبت له كلاما مخالفا لما نعقله في الشاهد، فما الذي ينكر من ذلك.

قيل: إن ما خالف هذا الكلام لا يكون كلاما، لأنه إذا لم يكن حروفا وأصواتا فكيف يصح ذلك فيه؟ ولو جاز فيما خالف هذا الكلام على هذا الحد أن يكون كلاما لجاز أن يكون تعالى جسما ولونا وإن خالف حقيقة الأجسام والألوان."اهـ

وقد بينا ما يرد على القسم الأول من كلامه في حقيقة الكلام وكونه فعلا من أفعاله تعالى، وبينا أن الكلام النفسي لا يشترط فيه أن يكون فعلا، ولا يشترط أيضا لكي يكون الشيء كلاما أن يكون حاصلا على سبيل التدريج والترتيب، ب إن هذا لا

يشترط إلا إذا كان الكلام حرفا وصوتا خارجين من النفس الإنساني، فماذا يقول هذا القائل بالكتاب الذي يراه القارئ دفعة واحدة ولكنه يفهمه على التدريج، فكونه يفهمه على التدريج لا ينفي كونه كلاما قبل أن يفهمه، فإن صح هذا الأمر، فما الذي يمنع أن يخلق الله تعالى كلاما دفعة واحدة، ثم إذا جاز فهمه على التدريج لضعف آلات المخلوقات، فما الذي يحيل أن يخلق الله تعالى هذا الفهم دفعة واحدة في نفس الإنسان كما قلنا في الرؤية. ومن تأمل بإنصاف لا يستطيع أن يدفع هذا الكلام.

وأَمَّا ما قاله أخيرا من أنه إذا كان فيما خالف هذا –الذي وصَفَهُ– أن يكون كلاما، فإنه يجوز أنْ يكون تعالى جسما ولونا مخالفا للأجسام والألوان! فهو غير لازم، فإنا اضطررنا إلى إثبات الكلام لوروده بأدلة نقلية قاطعة وظاهرة لا موجب لتأويلها، أما الجسمية والأولان فلم يرد فيها دليل نقلي معتد به، وكما ورد مما يوهم ذلك معارَضٌ بأدلة نقلية وعقلية قاطعة تنزه الله تعالى عن ذلك، فما احتجنا لما يقوله القاضي عبد الجبار ولم يلزمنا من أصله!

وقد وافق الشيعةُ المعتزلةَ في هذا الأصل، ومما ذكروه في ذلك ما قاله جمال الدين الحلي:" أنه تعالى متكلم بالإجماع، والمراد بالكلام الحروف والأصوات المسموعة المنتظمة، ومعنى أنه تعالى متكلم أنه يوجد الكلام في جسم من الأجسام، وتفسير الأشاعرة غير معقول."اهـ

وقد مرَّ التعليق على ما ورد في كلامه، فأما زعمه أن كلام الأشاعرة غير معقول، فلا يستطيع أن يزعم عدم معقوليته بداهة، لأن الجمع الكبير يخالفونه في ذلك، فحكمه عليه بعدم المعقولية نظري، وقد أقام الأشاعرة الدليل على أن الكلام يطلق في اللغة على غير الحروف والأصوات، فيطلق على ما يعتمر في النفوس، ويطلق على الإشارات والرموز وما يدل على المعاني القائمة في النفس، ولا ينكر منكر أن الأخرس إنما معنى خرسه عدم تمكنه من الدلالة على كلامه النفسي بعبارات لسانية وإخراج أصوات وحروف مرتبة دالة دلالة وضعية على المعاني القائمة بنفسه، فأصل الكلام في النفس، والحرف والصوت والرموز والإشارات والأفعال دالة عليها، وكل ما دلَّ على المعاني القائمة في النفس

فيمكن أن يسمى كلاما لغة، حتى أطلق الشعراء والبلغاء اسم الكلام على دلالة الأعين على المحبة، ودلالة التقطيب على الغضب، وغير ذلك. ومن الاحتجاجات المضحكة التي احتج بها بعضُ المخالفين لأهل الحق في هذه المسألة، أنهم قالوا الدليل على أن الكلام لا يكون إلا بحرف وصوت، ما قاله العلامة ابن مالك في ألفيته النحوية"كلامنا لفظ مفيد"، قالوا: فهو قد عرف الكلام بأنه اللفظ المفيد، ولم يدرِ هذا المستدلُّ المسكين أن ابن مالك إنما أراد تعريف الكلام بحسب مصطلح النحاة، ولذلك قال كلامنا، ولم يقل الكلام مطلقاً، وإضافة الكلام إلى [نا] المتكلم، أي الكلام كلام المعتبر في عرف النحاة. وإلا فلا يستطيع أن ينكر منكر أنه يطلق على الألفاظ التي لا تفيد معنى تاما في اللغة، ولذلك تقول لمن صدر منه نحو ذلك: كلامك هذا غير مفيد أو لا معنى له، ويمثلون بكلام المبرسمين الذين يصدر منهم ألفاظ لا تفيد شيئا.

المبحث الخامس: في قولهم بإرادة لا في محلٍّ

الإرادة عند المعتزلة ليست عبارة عن صفة معنى قديمة قائمة بالذات بها يتم تخصي الممكن ببعض ما يجوز عليه، كما يقول به أهل السنة الأشاعرة، بل هي عبارة عن فعل حادث يوجده الله تعالى لا في محل كما سنرى.

قال الإمام عبد القاهر البغدادي(1):"إن البصريين منهم–أي من المعتزلة– مع أصحابنا في أن الله عز وجل مريد على الحقيقة، غير أن أصحابنا قالوا: إنه لم يزل مريدا بإرادة أزلية، وزعم البصريون من المعتزلة أنه يريد بإرادة حادثة لا في محل. وخرج الكعبي والنظام وأتباعهما عن هذين القولين وزعموا أنه ليست لله تعالى إرادة على الحقيقة، وزعموا أنه إذا قيل إن الله عز وجل أراد شيئا من فعله، فمعناه أنه فعلَه، وإذا قيل إنه أراد منعنده فعلا؛ أنه أمر به."اهـ

وأما الإرادة عند المجسمة فهي عبارة عن فعل حادث يوجده الله تعالى في ذاته. قال الإمام عبد القاهر البغدادي(2):"فأما المشبهة الذين شبهوا إرادة الله تعالى بإرادة

---

(1) ... "الفرق بين الفرق"، ص181–182، طبعة دار المعرفة.

(2) ... "الفرق بين الفرق"، ص228–229، طبعة دار المعرفة.

خلقه، وهذا قول المعتزلة البصرية الذين زعموا أن الله تعالى يريد مُرادَه بإرادة حادثة، وزعموا أن إرادته من جنس إرادتنا، ثم ناقضوا هذه الدعوى بأن قالوا: يجوز حدوث إرادة الله عز وجل لا في محل، ولا يصح حدوث إرادتنا إلا في محل، وهذا ينقض قولهم، إن إرادته من جنس إرادتنا، لأن الشيئين إذا كانا متماثلين ومن جنس واحد، جاز على كل واحد منهما ما يجوز على الآخر، واستحال من كل واحد منهما ما يستحيل على الآخر.

وزادت الكرامية على المعتزلة البصرية في تشبيه إرادة الله تعالى بإرادات عباده، وزعموا أن إرادته من جنس إرادتنا، وأنها حادثة فيه كما تحدث إرادتنا فينا، وزعموا لأجل ذلك أن الله تعالى محل الحوادث، تعالى الله عن ذلك علوا كبيراً."اهـ

وبعد بيان هذه المقدمة، فلننظر الآن في كلام المعتزلة من أحد كبرائهم:

قال القاضي عبد الجبار(1):"إن قال: هلا قلتم إنه تعالى مريد لم يزل لنفسه، كما يقوله ضرار والنجار، وأنه مريد بإرادة محدثة يفعلها؟

قيل له: إن الدليل الذي دلَّ على أنه مريد هو الذي يدل على أن إرادته فعله، لأنا نعلمه مريداً من حيث خاطب وأمر وأخبر، وقد ثبت أن ما هو خبر واحد يجوز أن يكون خبرا عن غيره، وقوله تعالى (محمد رسول الله) إنما يكون خبرا عن محمد بن عبد الله عليه السلام، دون غيره، من حيث أراد تعالى ذلك، وهذه الإرادة يجب أن تحدث في حال حدوث الخبر وإلا لم يكن بأن يوجب كونه خبرا عن واحد بأولى من أن يكون خبرا عن جماعة...

[ثم قال] فإن قال: فما الذي يريده تعالى؟ قيل له: إنه يريد كل مراد من أفعال عباده، فإنما يريد منها ما أمر وحثَّ عليه دون المعاصي والمباحات."اهـ

إذن الإرادة عند المعتزلة فعل حادث، وهي لا تتعلق بكل شيء بل تتعلق بما أمر به الله تعالى، وأما ما نهى عنه فلا يريده الله تعالى ولا تتعلق به الإرادة.

ومن البين أن الدليل الذي اعتمد عليه القاضي عبد الجبار لا يفيد مطلوبه، لأنه لا

---

(1) ... "الاصول الخمسة"، ص226–227، مرجع سابق.

يتوقف علمنا على كونه مريدا على علمنا بكلامه، بل علمنا بإرادته ممكن من حيث علمنا بترجيحه لممكن على ممكن مع استوائهما في نفس الأمر. ولو سلمنا أن الكلام يعلمنا عن إرادته، فلا يستلزم هذا ضرورة أن يكون الكلام الذي هو الأمر عين الإرادة، ومن أين يستلزم ذلك؟ فمن أين نعلم بطلان قول من قال: ما شاء الله كان، وكيف يمكن المعتزلة أن يفسروا قوله تعالى (إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون) ففرق بين القول والإرادة، وجعل القول تاليا للإرادة، إلا أن يتحكموا بتأويلها!

وقال القاضي عبد الجبار(1):"واعلم أنه مريد عندنا بإرادة محدثة موجودة لا في محل. وقد ذهبت النجارية إلى أنه تعالى مريد لذاته، وذهبت الأشعرية إلى أنه تعالى مريد بإرادة قديمة، وذهبت الكلابية إلى أنه تعالى مريد بإرادة أزلية، ونحن إذا أفسدنا هذه المذاهب كلها صح لنا ما قلناه."اهـ

ثم شرع في الرد على المخالفين، ولا يسلم له جميع ما قال، ولولا خوف التطويل لأوردنا كلامه ورددنا عليه فيما يخالف فيه أهل الحقّ.

وما يهمنا من كلامه هنا بيان تعليل عدم قولهم بأن الإرادة تتعلق بكل الموجودات، المعاصي والطاعات، على ما قال به أهل السنة، هو أنهم اعتبروا أن الإرادة إذا تعلقت بالمعاصي والشرور فيلزم أن يكون المريد شريرا، كما إذا تعلقت بالخير فالمريد يكون خيّراً،فقد قال جمال الدين الحلي(2):"يستحيل عليه إرادة القبيح، لأنها قبيحة"اهـ، وهذا الزعم غير صحيح، لأن الخير والشرير صفات على الذات لقيام ما هو منشأ الاشتقاق، وهو الخير والشر، ومريد الخير ليس بالضرورة أن يكون ما أراده قائما به، أعني الخير والشر، فليس كونه خيرا ناشئا من كونه قد أراد الخير، بل لكونه اتصف بما من شأنه أن يكون خيرا، وكذلك يقال في مريد الشر، فليس عين كونه مريدا للشر هو علة اتصافه بكونه شريرا، بل السبب في كونه شريرا، هو اتصافه بما من شأنه أن يكون شراً. وهذا القدر من البيان كافٍ في الرد على كل مزاعم المعتزلة ومن قال بقولهم من الشيعةوالزيدية.

(1) ... "شرح الأصول الخمسة"، ص440، مرجع سابق.

(2) ... "الباب الحادي عشر"، ص28، مرجع سابق.

خاتمة

وبهذا نكون قد قمنا بتوضيح هذين الأصلين، وبينا بعض أهم المسائل التي تقوم عليهما. وأشرنا إلى الفرق القائلة بهما، وبعض وجوه الخلاف مما يتعلق بموضوعنا. وقمنا بذكر بعض النقود التي تتوجه حسب رأينا على ما قاله هؤلاء، ولم نحاول التطويل المفضي إلى الملل، ولا الاختصار المسبب لعسر الفهم والخطل. وحرصنا على ألا ننسب قولا إلى فرقة إلا بالاستشهاد عليهم بقول كبير معتبر من كبرائهم.

ونرجو أن يكون هذا البحث كافيا لتوضيح المراد.

والله تعالى هو الموفق

كتبه

سعيد فودة